تصور وجود أي شيء كان وعدمه، علم أن ذلك الشيء لا يكون موجودا معدوما في حالة واحدة، وأنه لا يخلو من الوجود والعدم.

ويقول(٤): "إن كل إنسان لم يحدث نفسه، وإن كل حادث لم يحدث نفسه، بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة، وتلك القضية المعيّنة صادقة والعلم بها فطري ضروري".

ويقول(٥): عن كون الباريء تعالى عالياً على مخلوقاته، أمر فطري ضروري ".. أما كونه عاليا على مخلوقاته بائنا منهم فهذا أمر معلوم بالفطرة الضرورية".

ويقول(٦): عن مباديء يرى أن الناس يشتركون فيها: "إن مباديء هذه القضايا أمر ضروري في النفوس فإنها مفطورة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرها..".

وإذا كان ابن تيمية يستخدم الضروري والأوّلي والفطري والبديهي في سياق واحد، وقد عرفنا معنى الضروري عنده بالتفصيل الذي أوضحناه سابقا فهل يعتقد أن الفطري هو الضروري؟ وهل نجد في مفهوم الفطرة ومعناها عنده، إجابة عن حقيقة موقفه من نسبية الأوّليات، هذا ما سندرسه في الفصل التالي إن شاء الله.

الفصل الثاني

معنـى الفطـرة

معنى الفطرة في اللغة:

تـأتي مـادة فطر فـي اللغـة بمعنـى الشـق أو الشـق طـولا، يقـول صاحب "**لسان العرب**"(٧): فطر الشيء يفطر فطرا فانفطر وفطره: شقه.

وتفطر الشيء: تشقق، والفطر: الشق وجمعه فطور.

وفي التنزيل العزيز: ﴿**هَلْ تَرَى مِنْ فُطُوْر**﴾.

وأصـل الفطـر: الشـق، ومنـه قولـه تعـالى: ﴿**إِذَا السَّـمَآءُ انْفَطَرَتْ**﴾ (سورة الانفطار: الآية: ١): أي انشقت.

ويقول صاحب المفردات(٨) في غريب القرآن:

فطر: أصل الفطر الشق طولا، يقال فطر فلان كذا فطرا وأفطر هو فطورا وانفطـر انفطـارا، قـال: ﴿**هَـلْ تَـرَى مِـنْ فُطُـوْر**﴾ (سـورة الملك: الآية: ٣): أي اختلال ووهن فيه، وذلك قد يكون على سبيل الفساد، وقد يكون على سبيل الصلاح. قال: ﴿**اَلسَّـمَآءُ مُنْفَطِرٌ بِـهِ . كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُـوْلاً**﴾ (سـورة المزمـل: الآيـة: ١٨): وفطـرت الشـاة حلبتها.

"وتفطرت الأرض بالنبات، إذا انشقت عنه، وفطر نابُ البعـير ـ كنصر ـ فطرا شق(٩).

من هنا نعرف أن مـادة: فطـر، يفطـر، فـاطر يعنـي الشـق فـي الأصل والحقيقة كما تأتي المادة نفسـها بمعنـى الابتـداء والاختـراع

مثل "فطر البئر: ابتدأ حفرها"[١٠] وفي التنزيل العزيز: ﴿**اَلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (سورة فاطر: الآية:١)، قال ابن عباس رضي الله عنهما: ما كنت أدري ما فاطر السماوات والأرض، حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال: أحدهما: أنا فطرتها: أي أنا ابتدأت حفرها.." [١١].

ومن هنا "تأتي كلمة الفطرة بمعنى الخلقة أيضا وجمعها فطر وفطرات بالكسر وسكون الطاء أو فتحها أو كسرها"[١٢].

ومعنى ذلك، أن الاستعمال اللغوي لكلمة الفطرة تعني الشق في الأصل والحقيقة، ولكنها استعملت في معنى الابتداء والاختراع كذلك، ولهذا عرّفها أبو البقاء بقوله: "إنها هي الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته"[١٣].

ويبدو أن بين المعنيين علاقة، فالفلاح يشق الأرض التي تكون صالحة بعد ذلك لوضع البذرة فيها ابتداء.

معنى الفطرة في الشرع:

ولكن ما هو هذا الابتداء والاختراع الأول بالنسبة للإنسان في الشرع؟ يذكر القرطبي اختلاف العلماء في ذلك، إذ يشير إلى معنى كلمة الفطرة في معرض تفسيره للآية الكريمة: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾[١٤]، فيقول[١٥]: "اختلف العلماء في معنى الفطرة المذكورة في الكتاب والسنة على أقوال متعددة. ثم يذكر من هذه الأقوال[١٦]: الفطرة هي البداءة التي ابتدأهم الله عليها أي على ما فطر الله عليه خلقه من أنه ابتدأهم

للحياة والموت والسعادة والشقاء. وإلى ما يصيرون إليه عند البلـوغ.

وبعد أن يستعرض أدلة هذا الفريق يقول[١٧]: وقالت فرقة ليس المـراد بقوله تعالى: فطر الناس عليها، ولا قوله عليه السلام كل مولـود يولـد على الفطرة: العموم وإنما المراد بالناس المؤمنين...

وبعد عرض أدلة هذه الفرقـة يذكـر الـرأي الـذي يـراه صوابـا فيقول[١٨]: "وقالت طائفة من أهل الفقه والنظر: الفطـرة هـي الخلقـة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه فكأنه قال: كل مولـود يولـد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلـغ المعرفـة، يريـد خلقـة مخالفـة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفته.

ثم يذكر "الإسلام" كأحد تفسيرات كلمـة الفطـرة التـي قـال بها بعض الطوائف إذ يقول[١٩]: منها الإسلام، قالـه أبـو هريـرة وابـن شهاب وغيرهما، قالوا وهـو المعـروف عنـد عامـة السـلف مـن أهـل التأويل: واحتجوا بالآية وحديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وعلى هـذا التـأويل فيكـون معنـى الحديـث: أن الطفـل خلـق سليما من الكفر، على الميثاق الذي أخـذه اللـه علـى ذريـة آدم حيـن أخرجهم من صلبه، وأنهم إذا ماتوا ــ قبـل أن يدركـوا ــ فـي الجنـة، أولاد مسلمين كانوا أو أولاد كفار.

نستخلص من ذلك أن القرطبي يقسم آراء العلمـاء فـي معنـى الفطرة إلى أربعة:

١- أن الفطرة هي الإسلام.

٢- أن الفطرة في الحديث لا تعني كل الناس وكل مولود وإنما أولاد المسلمين فقط هم الذين فطروا على الإسلام.

٣- أن الفطرة هي البداء التي ابتدأهم الله عليها من الموت والحياة والسعادة والشقاء.

٤- الفطرة هي الخلقة.

وبالنظر في هذه الآراء يمكن أن نقسمها تقسيما آخر أوضح فنقول: إنها تنقسم في الحقيقة إلى قسمين:

قسم يرى أن الفطرة تعني خلو الذهن البشري من الكفر والإيمان معا، ومن كل شيء، وقسم آخر يرى أنها لا تعني ذلك، ثم ينقسم أصحاب هذا الرأي إلى القائلين بأن الله ابتدأهم على الموت والحياة.. والقائلين بأن الله ابتدأهم على الإيمان، ثم ترى فئة من هؤلاء، أن ذلك خاص بأولاد المسلمين بينما ترى الفئة الأخرى أن ذلك عام يشمل أولاد الكفار والمسلمين معا.

وإذا كان القرطبي يذكر هذه الآراء، فإنه يقف مع من يرى خلوّ الذهن البشري من الكفر والإيمان، فيقول[٢٠]: مؤيداً رأيه: "وإنما المولود على السلامة في الأغلب خلقة وطبعا وبنية ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقد الكفر والإيمان بعد البلوغ إذا ميّز ... إلخ.

ويخالف القرطبي في ذلك جمع كثير من العلماء منهم بعض علماء اللغة أنفسهم، فبعد ما يذكر ابن منظور في لسان العرب[٢١] معنى الفطرة في اللغة وهو الشق يشير إلى معنى آخر له، لعله يشير

إلى معناه "في الشرع فيقول[٢٢]: "الفطرة ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به".

ويقول الراغب الأصفهاني[٢٣]: "فقوله ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ إشارة منه تعالى إلى ما فطر، أي أبدع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان".

ويقول صاحب كتاب **"التعريفات"**[٢٤]: الفطرة هي الجبلة المتهيئة لقبول الدين.

ومن الذين يخالفون القرطبي في هذا الرأي الإمام ابن تيمية الذي يخصص رسالة لشرح معنى الفطرة باسم (**في الكلام على الفطرة**) [٢٥]، ويبدأها بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء"، ثم يقول أبو هريرة: اقروا إن شئتم: ﴿ **فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**"[٢٦].

فيقول[٢٧]: "وذكر القرطبي في تفسيره أقوالاً في الفطرة منها: دين الإسلام، وهو المعروف عند عامة السلف...".

ويرجح ابن تيمية ـ خلافا للقرطبي ـ هذا التفسير لكلمة الفطرة كما ذكرنا سابقا، وإذا كان الحديث الذي ورد في البخاري والآية التي وردت في سورة الروم يذكران كلمة الفطرة مطلقة، فهناك روايات أخرى للحديث نفسه تفسر كلمة الفطرة بالإسلام.

ومما يذكره الإمام ابن تيمية في هذا المجال ما رواه الإمام مسلم عن عياض ابن حمار المجاشعي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عزوجل: (خلقت عبادي حنفاء مسلمين فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليه ما أحللت لهم، وأمرتهم أن لا يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا).

وبذلك يفسر الحديث نفسُه كلمة الفطرة بالإسلام بالنص على: خلقت عبادي حنفاء مسلمين.

ثم ينتقل الإمام ابن تيمية إلى الرواية نفسها التي ذكرت فيه كلمة الفطرة مطلقة دون قيد (الإسلام) ليقول: إنه لو كانت الفطرة تعني في الحديث خلوّ الذهن البشري عن الكفر والإيمان لما اكتفى بذكر الأديان الباطلة التي يؤول إليها حال الطفل عند تركها الفطرة، ولذكر أيضا الإسلام فقال أو يمسلمانه" مع قوله: فيهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه...

فلنستمع إليه يقول[٢٩]: "لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه معنى: فحينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب، فكان ينبغي أن يقال فأبواه يمسْلمانه ويهوّدانه وينصّرانه، فلما ذكر أن أبويه يكفرانه، وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام، علم أن حكمه في حصول سبب مفصل غير حكم الكفر".

ويضيف ابن تيمية على ذلك دليلا آخر، لأن الحديث يمدح حال الفطرة ويذم حال انحراف الإنسان عنها، فلو كانت الفطرة

تعني الخلو من كل شيء لما استحق المدح ولما استحق الانحراف عنها الذم.

يقول في ذلك[٣٠]: "فتمثيله بالبهيمة التي ولدت جمعاء، ثم جدعت يبيّن أن أبويه غيرا ما ولد عليه".

ففي الجملة: كل ما كان قابلا للمدح والذم على السواء، لا يستحق مدحا ولا ذما، والله تعالى يقول: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾**.

وأيضا: فالنبي صلى الله عليه وسلم شبهها بالبهيمة المجتمعة الخلق، وشبه ما يطرأ عليها من الكفر بجدع الأنف، ومعلوم أن كمالها محمود، ونقصها مذموم، فكيف تكون قبل النقص لا محمودة ولا مذمومة؟ والله أعلم[٣١].

ويرى ابن تيمية أخيرا أن هذا التفسير لكلمة الفطرة تؤيده الآية القرآنية: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْٓ آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٓ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلَى شَهِدْنَآ أَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِيْنَ﴾**[٣٢].

للإسلام ثلاثة معان:

وهكذا ينتهي ابن تيمية ـ بخلاف القرطبي وغيره ـ إلى أن المقصود بالفطرة الواردة في الحديث هو الإسلام هو الأمر الفطري في الإنسان الذي فطره الله عليه، إلا أن هذه النتيجة التي انتهينا إليها تؤدي بدورها إلى تساؤل آخر وهو ما معنى الإسلام نفسه الذي يراه

ابن تيمية فطريا في الإنسان؟ فمن المعروف أن كلمة الإسلام أطلقت على ثلاثة معان يرتبط بعضها ببعض:

١- الإسلام هو التوحيد.

٢- والإسلام هو الدين المنزّل على محمد صلى الله عليه وسلم.

٣- والإسلام هو الدين الذي نزل على الرسول والأنبياء جميعا.

وإذا كان ابن تيمية يرى أن الإسلام هو الفطري في الإنسان فهل يعني بذلك قضية التوحيد فقط؟ أم يعني كل ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم في مختلف المجالات؟ أم أن فطرية الإسلام تعني عنده هذه الأسس والمبادئ العقدية والتشريعية والخلقية التي تعم الشرائع السماوية كلها؟ وبذلك تكون كل تلك القضايا فطرية ضرورية؟

وقبل أن نجيب عن هذا التساؤل تجدر الإشارة إلى أن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ قد أشار إلى هذه المعاني الثلاثة في مؤلفاته.

فهو يقول عن الإسلام بالمعنيين الثاني والثالث: "وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى وعيسى، هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي، فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمدًا صلى الله عليه وسلم المتضمن لشريعة القرآن ليس عليه إلا أمة محمد صلى الله عليه وسلم والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا".

ثم يضيف[٣٤]: "أما الإسلام العام المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبياً فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء".

ثم يشير إلى المعنى الأول قائلا[٣٥]: "ورأس الإسلام مطلقا شهادة أن لا إله إلا الله، وبها بعث جميع الرسل".

ويشير في موضع آخر إلى المعنى الثالث فيقول: "﴿... وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلاَمَ دِيْنًا..﴾ إلخ الآية عام في الأوّلين والآخرين بأن دين الإسلام: هو دين الله الذي جاء به أنبياؤه، وعليه عباده المؤمنون، كما ذكر الله في كتابه من أول رسول بعثه إلى أهل الأرض: نوح وإبراهيم وإسرائيل وموسى وسلميان وغيرهم من الأنبياء والمؤمنون".

ويقول: "فالدين واحد وإن تنوعت القبلة في وقتين من أوقاته، ولهذا شرع الله تعالى لبني إسرائيل السبت، ثم نسخ ذلك وشرع لنا الجمعة، فكان الاجتماع يوم السبت واجبا إذ ذاك، ثم صار الواجب: هو الاجتماع يوم الجمعة، وحرم الاجتماع يوم السبت، فمن خرج عن شريعة موسى قبل النسخ لم يكن مسلما، ومن لم يدخل في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم بعد النسخ، لم يكن مسلما.

فدينهم واحد، وهو عبادة الله وحده لا شريك له. وهو يعبد في كل وقت بما أمر به في ذلك الوقت. وذلك هو دين الإسلام في ذلك الوقت.

وتنوُّع الشرائع في الناسخ والمنسوخ من المشروع، كتنوع الشريعة الواحدة.

فكما أن دين الإسلام الذي بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم هو دين واحد، مع أنه قد كان في وقت يجب استقبال بيت

المقدس في الصلاة كما أمر النبي المسلمين بذلك بعد الهجرة بضعة عشرة شهرا. وبعد ذلك يجب استقبال الكعبة، ويحرم استقبال الصخرة"[٣٩].

وإذا كانت هذه النصوص تدل على أن الإسلام يأتي بمعنيين إلا أن المبادئ الأساسية واحدة، فإن هناك من النصوص ما يؤيد أن جوهر هذه المبادئ وجوهر الإسلام كله هو التوحيد[٤١]:

إذ يقول: "فدينهم واحد: وهو عبادة الله وحده لا شريك له".

وكثيرا ما أطلق ابن تيمية كلمة الإسلام وأراد بها كلمة التوحيد والشهادة، إذ يقول ـ وهو يقيم الأدلة على رأيه بأن معنى الفطرة هو الإسلام ـ: "وقد سئل الزهري عن رجل عليه رقبة مؤمنة أيجزيه رضيع يعتقه؟ قال: نعم، لأنه ولد على الفطرة وهي الإسلام، وقال الزهري: يصلي على كل مولود متوفى، وإن كان لغية، لأنه ولد على فطرة الإسلام.

والإسلام هو قول لا إله إلا الله، وذلك قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ**﴾ قال ابن عباس: وأكثر المفسرين لقول لا إله إلا الله..".

وهكذا نرى أن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يشير إلى معاني الإسلام الثلاثة.

فإذا كان معنى كلمة الفطرة الواردة في الكتاب والسنة هو الإسلام والإسلام يأتي بثلاثة معاني فأيّ معنى من هذه المعاني هو المقصود بكلمة الفطرة والفطري؟ هذا ما ندرسه في الفصل التالي.

الفصل الثالث

معنى الإسلام الفطرة

والحقيقة لكي نعرف أنّ معنى الإسلام الفطرة عند الإمام ابن تيمية ينبغي أن نلقى نظرة على القضايا والأمور التي يعدها الإمام ابن تيمية فطرية بديهية ضرورية.

فمن القضايا الفطرية عنده قضية "الله فوقنا"، إذ يستدل على ذلك فيقول(٤٣): "إنه لا يمكن وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه: وقضية أن الله فوق العالم، علم ضروري فطري، وأن الخلق كلهم إذا حزبهم شدة أو حاجة في أمر، وجهوا قلوبهم إلى الله، يدعونه ويسألونه، وأن هذا أمر متفق عليه بين الأمم التي لم تغير فطرتها، لم يحصل بينهم بتواطئ واتفاق. ولهذا يوجد هذا في فطرة الأعراب والعجائز والصبيان، من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين ومن لم يقرأ كتابا ولم يتلق مثل هذا عن معلّم ولا أستاذ.

ويقول في موضع آخر(٤٤): "... إن نفس استوائه على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض في ستة أيام عُلِم بالسمع الذي جاءت به الرسل، كما أخبر الله به في القرآن والتوراة، أما كونه عاليا على مخلوقاته بائنا منهم فهذا أمر معلوم بالفطرة الضرورية التي يشترك فيها جميع بني آدم...".

وإذا كان هذا مما يجيز هؤلاء الذين لم يتواطؤوا بثبوته عندهم كانوا صادقين، فإنه يمتنع على الجمع الكثير الكذب من غير

تواطئ. وبمثل هذا علم ثبوت ما يخبر به أهل التواتر مما يعلم بالحس والضرورة، فإن المخبر إذا لم يكن خبره مطابقا، فإما أن يكون متعمدا للكذب وإما أن يكون مخطئا وتعمد الكذب يمتنع في العادة على الجمع الكثير من غير تواطئ، والخطأ على الجمع الكثير ممتنع في الأمور الحسية والضرورية".

وهكذا يتخذ الإمام ابن تيمية من اشتراك الناس في موضوع مّا، معيارا للحكم على أصالته وفطريته في الإنسان، فقضية "الله فوقنا" يشترك فيها الأمم من المسلمين واليهود والنصارى، ولم يحدث أنهم تواطؤوا أو عقدوا اجتماعا ليقرروا هذا الأمر أو ذاك، فاشتراكهم على الرغم من بعد أوطانهم وأزمنتهم في أمر من الأمور دليل على فطرية هذا الأمر.

ويزيد الإمام ابن تيمية ذلك وضوحا في موضع آخر، فيرى أن كثيرا من القضايا الخلقية فطرية، فطر عليها البشر، فيستدل على سبيل المثال على فطرية "العدل حسن والظلم قبيح" فيقول[٤٥] ـ عن قضية العدل حسن والظلم قبيح ـ: "إذا تصور معنى الحسن والقبيح، علم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات فإنها مما اتفقت عليه الأمم".

"فالإنسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والإحسان، والسرور بذلك، ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل، والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم، يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح والسرور بعدل العادل وبصدق الصادق وعلم العالم وإحسان المحسن، ما لا يجدونه في الظلم والكذب

والجهل والإساءة، ولهذا يجدون في أنفسهم محبة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له، وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة به، لا يمكنهم دفع ذلك عن أنفسهم، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب، والألم بالجوع والعطش"(٤٦).

ويقول: "الناس إذا قالوا: العدل حسن والظلم قبيح، فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة تحصل لها بوجود لذة وفرح، نافع لصاحبه ولغير صاحبه، تحصل به اللذة والفرح ما تتنعم به النفوس.

وإذا قالوا: الظلم قبيح فهم يعنون به أنه ضار لصاحبه، ولغير صاحبه، وأنه بغيض يحصل به الألم والغم وما تتعذب به النفوس".

ويضيف(٤٧): "وإذا تصور معنى الحسن والقبح علم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات، فإنها مما اتفقت عليها الأمم... وقد تعيش طوائف من الناس زمانا ولا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية كقول القائل: النفي والإثبات لا يجتمعان، ولا توجد طائفة إلا وهي تحسن العدل والصدق والإحسان وتقبح ضد ذلك".

لو لم يكن لهذه القضايا مبدأ في قوى الإنسان لم تشتهر في جميع الأمم، فإن المشهور في جميع الأمم لا بد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم، فعلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم، وذلك لا يكون إلا من اللوازم الإنسانية فإن الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية.

وبذلك يتضح لنا أن الإسلام والفطرة، أو فطرية الإسلام، إذا صح أنها تعني عند العلماء الآخرين التوحيد فقط، فإنها تعني عند ابن تيمية - بصريح الأدلة التي أوضحنا بعضها - أكثر من التوحيد، أنها تعني المبادئ العامة للإسلام وليس التوحيد فقط كما ظن البعض[٤٨].

ومما يدل على أن معنى الإسلام الفطرة لا يقتصر عنده على التوحيد فقط استدلاله العقلي على ذلك، إذ يقول[٤٩] إن الفطرة تقتضي معرفة الحق والتصديق به.

"وذلك: أن العبد له قوة الشعور والإحساس والإدراك، وقوة الإرادة والحركة، وإحداهما أصل الثانية مستلزمة لها، والثاني مستلزمة للأولى ومكمّلة لها. فهو بالأولى يصدّق بالحق ويكذّب بالباطل، وبالثانية يحب النافع الملائم له، ويبغض الضّارّ المنافي له. والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة.

فما كان حقا موجودا، صدقت به الفطرة، وما كان حقا نافعا، عرفته الفطرة فأحبته واطمأنت إليه.

وذلك هو المعروف، وما كان باطلا معدوما، كذبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة فأنكرته".

ويستدل على ذلك في موضع آخر، إذ يقول[٥٠]: "وهذا الذي أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أن كل مولود يولد على

الفطرة، ممـا تقـوم الأدلـة العقليـة علـى صدقـه، كمـا أخـبر الصـادق المصدوق، وتبيّن أن من خالف مدلول هذا الحديث فإنه مخطئ في ذلك وبيان ذلك من وجوه".

ثـم يبـدأ بالاسـتدلال العقلـي علـى ذلـك فيسـوق عـدة أدلـة أقواها[٥١]:

"أن يقـال لا ريـب أن الإنسـان قـد يحصـل لـه تـارة مـن الاعتقادات والإرادات مـا يكـون حقـا وتـارة مـا يكـون بـاطلا، فـإن اعتقاداته قد تكـون مطابقـة لمعتقدهـا وهـو الحـق، وقـد تكـون غـير مطابقـة وهـو البـاطل، والخبر عـن هـذا صـدق وعـن هـذا كـذب. والإرادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته، وهو جلب المنفعة له، وإلى ما لا يوافق مصلحته بل يضره.

فإن الإنسان حساس متحرك بـالإرادة. ولهـذا قـال صلـى اللـه عليه وسلم: أصدق الأسماء الحارث وهمام، وأحبها إلى الله: عبدالله وعبدالرحمن، وأقبحها حرب ومرة، فإن الإنسان لا بد له مـن حـرث وهو العمل والحركة الإرادية، ولا بد له من أن يهم بالأمور: منها مـا يهم به يفعله ومنها ما يهـم بـه ولا يفعلـه، فـإن كـان المـراد موافقـا لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة، وإن كان مخالفـا لمصلحتـه كانت الإرادة سيئة مذمومة، كمن يريد ما يضر عقله ونفسه وبدنه.

وإذا كـان الإنسـان تـارة تكـون تصديقاتـه وإراداتـه حسـنة محمودة، وتارة تكون سيئة، فلا يخلو: إما أن تكون نسبة نفسه إلـى

النوعين نسبة واحدة، بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجح من نفسه، أو لا بد أن تكون نفسه مرجحة لأحد النوعين.

فإن كان الأول، لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجح منفصل عنه، ثم ذلك المرجح المنفصل إذا قدر مرجحان: أحدهما يرجح الصدق الذي ينفعه، والآخر يرجح الكذب الذي يضره، فإما أن يتكافأ المرجحان، أو يترجح أحدهما، فإن تكافأ المرجحان، لزم أن يحصل واحد منهما، وهو خلاف المعلوم بالضرورة.

فإنا نعلم أنه إذا عرض على كل أحد أن يصدق، وأن ينتفع، وأن يكذب ويتضرر، مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع، وإذا كان لا بد من ترجيح أحدهما فترجح الكذب الضار - مع فرض تساوي المرجحين - أوْلَى بالامتناع من تكافيهما، فتعين أنه إذا تكافأ المرجحان فلا بد أن يترجح عنده الصدق والنفع، وهو المراد باعتقاد الحق وإرادة الخير.

فعلم أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق أو نقيضه؟

والثاني معلوم الفساد قطعا، فتعين الأول. وحينئذ فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به.

وأيضا فإنه مع الإقرار به، إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدم محبته، والثاني معلوم الفساد. وإذا كان الأول أنفع له، كان في فطرته محبة ما ينفعه.

وأيضا فإنه إما أن تكون عبادته (وحده) لا شريك لـه، أكمـل للناس علما وقصدا، أو الاشتراك به. والثاني معلوم الفساد، فوجب أن يكون في فطرته مقتض يقتضي توحيده.

وأيضا فإما أن يكون دين الإسلام مع غيره من الأديان متماثلين، أو الإسلام مرجوحا أو راجحا. والأول والثاني باطلان باتفاق المسلمين، وبأدلة كثيرة، فوجب أن يكون في الفطرة مقتض يقتضي خير الأمرين لها، وامتنع أن تكون نسبة الإسلام وسائر الملل إلى الفطرة واحدة، سواء كانت نسبة قدرة، أو نسبة قبول".

وهكذا يتضح لنا مما مضى أن الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وهو يستدل على فطرية الإيمان بالله فإنما يقصد الإسلام بمبادئه العامة وليس التوحيد فقط كما ذكرنا.

مناقشة هذا الاستدلال:

وإذا ما دققنا النظر في استدلال الإمام ابن تيمية، فسوف نلاحظ أن برهانه يستند على المقدمات التالية:

١- إن الإنسان يميل إلى الصدق دون الكذب.

٢- وأن الصدق حق ونافع، كما أن الكذب باطل ضار.

٣- وبناء على ذلك فإن في الإنسان ميلا نحو الحق والنافع وكراهة الباطل الضار.

٤- والإسلام بتعاليمه ـ باتفاق العلماء المسلمين ـ حق نافع.

٥- وبالتالي فإن في الإنسان ميلا إلى الإسلام وكرها نحو ضده.

٦- وأن هذا الميل هو الفطرة.

٧- وبالتالي فإن الإسلام بتعالميه هو الفطرة.

والحقيقة، فإن كل واحدة من تلك المقدمات قابلة للمناقشة ولا سيما عند من أراد ذلك، فميل الإنسان نحو الصدق، دون الكذب ــ على فرض إثباته ــ وهو محل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في حسن الأشياء وقبحها ـ لا يتحقق من وجوده إلا عندما يبلغ الطفل إلى مرحلة التمييز على الأقل والدعوى التي يريد الإمام إثباتها، فطرية الإسلام عند المولود عند ولادته. وأنه يولد على الإسلام، أما الصبي المميز فقد يكون ميله نحو الصدق كسبيا نتيجة تأثير الأسرة أو البيئة.

ولعل الإمام يتخذ ـ في هذه القضية ـ من اشتراك الناس جميعا في هذا الميل دليلا على فطريته، إلا أن هذا الميل لماذا لا يكون نتيجة الخبرة والتجربة التي تمر بها المجتمعات. فتجد من خلالها ـ وليس قبلها ـ أن الإنسان كلما صدق، نال احترام الناس، وكسب الكثير، على الأقل على المدى البعيد، حتى أصبحت هذه القيمة من القيم الخلقية، راسخة عندهم، وعندما يصل الطفل إلى مرحلة التمييز، يكتسب هذه الخبرة من البيئة والأسرة.

أما القضية الثانية وهي أن الصدق نافع، فلماذا لا يكون الإنسان قد كسبها من خلال خبرته وتجاربه؟ ثم اعتبر كل نافع حقا.

أما في القضية الثالثة، فقد انتقل الإمام من القضية الخاصة وهي: أن الإنسان يميل إلى الصدق وهو حق، إلى القضية العامة وهي أن الإنسان يميل إلى كل ما هو حق، هذا الانتقال ـ كما هو واضح ـ

غير ضروري، وعلى كل حال فإن الميل ليس هو الفطرة، لأن الأول قد يكون بعديا، يأتي بعد الخبرة الحسية والتجربة. وأما الثانية فلا تسمى كذلك إلا إذا كانت قبلية، أي موجودة في الإنسان قبل أية خبرة حسية وتجربة. وبالإضافة إلى ذلك فإن البشر دائما يختلفون فيما هو نافع وما هو ضار ولذلك يختلفون في ميولهم نحو هذا أو ذاك، والفطرة تقتضى الاشتراك[٥٢].

ومهما كان الأمر فإن الإمام ابن تيمية يرى ـ أن الفطرة لا تقتصر على قضية التوحيد فقط وإنما تشمل مبادئ الإسلام الأساسية من حيث الصدق والشمول.

- فالفطرة صادقة، وكل قضية فطرية صادقة وشاملة للبشر بمعنى أن البشر يشتركون في التصديق بها.
- وقد مر بنا أنه يذكر الفطري والبديهي والضروري والأوّلي في سياق واحد.
- وبالتالي نستخلص من كل ما ذكرنا آنفا: أن الإمام ابن تيمية يرى:
- أن الإسلام هو الفطرة وهو الفطري في الإنسان بنص الكتاب والسنّة.
- ثم يذهب قدما ليقول إن الفطري والبديهي والضروري واحد، وهذا يعني أن الإسلام هو الفطري والبديهي والضروري.
- وأن ذلك لا ينطبق على قضية التوحيد فقط وإنما على مبادئ الإسلام الأساسية بصورة عامة.

- وأن هذه المبادئ يشترك فيها الناس قاطبة.

وقبل أن نعلق على هذه النقاط أو النتائج، يجدر بنا أن نعرف رأي خصوم ابن تيمية في بديهية أو عدم بديهية قضايا الدين، وماذا تعني الفطرة عندهم؟ وهذا ما سندرسه في الفصل التالي إن شاء الله.

الفصل الرابع

ابن سينا ومعنى الفطرة

إذا كان هذا رأي الإمام ابن تيمية فما رأي خصومه من الكلاميين والفلاسفة في هذا الموضوع.

فلننظر مثلا إلى ابن سينا (الشيخ الرئيس) كأحد الفلاسفة الذين ناقشهم ابن تيمية ونقد آراءهم.

فإذا كان ابن تيمية يذهب إلى وصف الفطرة بالصدق والشمول فإن ابن سينا يرى عدم التلازم بين الفطرة والصدق، فقد تكون معلومة مّا أو قضية مّا فطرية ولكنها تكون في الوقت نفسه كاذبة، فلنستمع إليه يقول[٥٣] في معنى الفطرة:

"ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، لكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئا، ويتشكك فيه، فإن أمكنه

الشك، فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك، فهو ما توجبه الفطرة".

وإذا ما نظرنا في كلام ابن سينا فإن الفطري عنده يتسم بالخصائص الآتية:

١- إنه يخالف الكسبي الذي يتعلّمه المرء في الحياة، فالفطري يأتي إزاء الكسبي الذي يأتي نتيجة اعتقاد مذهب أو سماع رأي أو معاشرة أمة أو فئة من البشر.

٢- إنه يتسم بالعموم والشمول يشترك فيه الناس.

٣- إذا أراد المرء أن يتشكك فيه فإنه لا يمكنه الشك فيه، وكل هذه الخصائص التي يقر بها ابن سينا للفطري تدل على أصالة الفطري في الإنسان، وبالتالي تدل على صدقة، لأن المعرفة عادة تستمد موضوعيتها وصدقها من اشتراك الناس فيها، بل يكاد يعتبر اشتراك الناس عند كثير من المفكرين معيارا لصدق المعلومة، ودليلا على أصالتها في النفس البشرية.

إذا أن هذا الاشتراك لم يأت نتيجة تواطئ الأمم والشعوب، واتفاقها على قبولها، وإنما قبلتها كل أمة، بل كل فرد مستقلا عن الآخر، ولو لم تكن أصيلة في نفوسهم لاختلفوا فيها.

هذه الخصائص التي يذكرها ابن سينا للفطرة تتفق مع رأي أنصار الفطرة وضرورة صدقها.

٤- ولكن هل الفطري هو الأوّلي؟ وهنا نلاحظ أن الشيخ الرئيس بإقراره الصفات والخصائص الثلاث ولا سيما الخاصية الأولى يقرّب معنى الفطري إلى الأوّلي إلا أنه يضيف كذلك قوله: "أن يكون الشخص بالغا عاقلا".

وهذا يعني أن الشيخ الرئيس ليس بصدد ما يكون عليه الإنسان منذ ولادته، كما هو الحال مع الذين يدرسون الأفكار الفطرية، فيلجؤون إلى معيار الطفل قبل اكتسابه الخبرة من البيئة.

ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من الاشتراك بين الفطري والأوّلي عند ابن سينا وذلك لأنه يرى أن الأوّليات مجرد استعداد في الإنسان ينمو معه كلما نما الإنسان، إلا أنه ـ أي ابن سينا ـ يضيف نقطة هي في غاية الأهمية في تصوره للفطري، يهدم كل ما استخلصناه أو يمكن أن يستخلصه كل باحث من رأيه، وهي ربطه بين الفطري والمحسوسات والخيالات، إذ يقول كما رأينا: "لكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات ثم يعرض على ذهنه...".

ومعنى ذلك أن المعرفة الفطرية ليست سابقة على المعرفة الحسية التي تشكل خيالات الإنسان بل لاحقة لها فهي تختلف عن المعرفة الأوّلية التي تتسم بالأوّلية عن كل خبرة وتجربة.

ومعنى ذلك أنه عند عرضه الشيء على ذهنه يكون ذهنه خاليا عن الآراء السابقة، ولكن لا يكون خاليا عن المحسوسات وخيالاتها، والنص يدل في الوقت نفسه على أن المعرفة أو القضية الفطرية ليست هي نفسها المعرفة الحسية أو بالأحرى ليست هي

الحسيات التي يشاهدها الإنسان كالشمس موجودة مثلا، لأنـه ـ أي النص ـ يقول: "ولكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات ثم يعرض على ذهنه...".

وهذا يعني أن الفطري عند ابن سينا لا هو بالحسي الذي يشاهد ويُرى ولا هو بالأوّلي الذي يعني قبل أية معرفة حسية(٥٤).

وعلى الرغم من ذلك فله علاقة بالحس والخيال معاً.

ويقسم ابن سينا(٥٥) القضايا إلى: المجربات والمتواترات والمقبولات والوهميات والذائعات والمظنونات والمخيلات والأوّليات.

أما عن الذائعات والفرق بينها وبين القضايا الفطرية فيقول ابن سينا(٥٦): "وأما الذائعات فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل مثل أن العدل جميل، وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم، أو الأفاضل منهم، فيما لا يخالف فيه الجمهور، وليست الذائعات من جهة ما هي هي مما يقع التصديق بها في الفطرة، فإن ما كان من الذائعات ليس بأوّلي عقلي ولا وهمي، فإنها غير فطرية ولكنها متقرّرة عند الأنفس، لأن العادة تستمر عليها منذ الصبا وفي الموضوعات الاتفاقية وربما دعا إليها محبة التسالم والإصلاح المضطر إليهما الإنسان أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستئناس، أو سنن قديمة بقيت ولم تنسخ، أو الاستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق بين أن يكون حقاً صرفاً أو باطلا صرفاً، فلا يفطن لذلك

الشرط ويؤخذ على الإطلاق. وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري فاعرض قولك: العدل جميل، والكذب قبيح، على الفطرة التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل، وتكلّف الشك فيهما، تجد الشك متأتيا فيهما وغير متأت في أن الكل أعظم من الجزء وهو حق أوّلي - وفي أن الكل ينتهي عند شيء خارج خلا أو ملأ، وهو فطري وهمي، والأوّليات والوهميات أيضا ذائعة".

وهكذا فإن الذائعات هي المشهورات وليست هي الأوّليات كما أنها ليست هي القضايا الفطرية.

والقضايا الفطرية ليست كاذبة كلها، وإنما تنقسم تلك القضايا إلى ما يرجع إلى العقل، ويسميها ابن سينا فطرة العقل، وهي صادقة دائما، وإلى ما يرجع إلى ما يسميه الفلاسفة الوهم أو الواهمة، وهي قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة[٥٧]، والوهم أو الواهمة عند الفلاسفة لا يعني إدراك ما ليس بموجود، كما لا يطلق الوهم أو الواهمة على قوة إدراك، تجعل الإنسان يرى أو يحّس بما هو غير موجود في الواقع، وإنما هو قوة الإنسان من قوى الإدراك أرقى من الحس وأدنى من العقل.

وهكذا يذهب ابن سينا إلى أن الفطرة لا يشترط فيها الصدق، وقد تكون معلومة مّا فطرية يشترك فيها الناس، وتكون كاذبة في الوقت نفسه[٥٨].

وينقد ابن تيمية رأي ابن سينا فيقول[٥٩]: "إن كلمة الوهم أو الوهميات قد تطلق في اللغة على أن يتوهم المرء في الشيء ما ليس

فيه، وتصور مالا حقيقة له في الخارج، بل هذا المعنى هو المعروف عند العرب مستدلا في ذلك بكتب اللغة وعلمائها كالجوهري مثلا بينما يستعمل الفلاسفة هذه الكلمة في تصور يقيني، وهو تصور المعاني التي ليست بمحسوسة ولا ريب في ثبوتها، كعداوة الذئب للنعجة، وصداقة الكبش لها، وهو في لغة العرب يقال في هذه المعاني: تصورتها وعلمتها وتحققتها وتيقنتها وتبينتها، ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم، ولا يقال: توهمتها إلا إذا لم تكن معلمة، فاصطلاحهم مضاد للمعروف في لغة العرب بل وفي سائر اللغات.

وإذا كان كذلك، فالإدراك الصحيح، الذي يسمونه توهما وتخيلا، هو نوع من التصور والشعور والمعرفة[٦٠].

ومعلوم أن إدراك هذه الأمور هي مما يدخل في مسمى العقل والعلم[٦١] والمعرفة عند عامة العقلاء، بل إدراك كون المعروف معروفا، وكون المنكر منكرا، وهو أيضا مما يدخل في "الوهم" على اصطلاحهم، فإن المعروف هو المحبوب الموافق الملائم، والمنكر هو المكروه المخالف المنافي، وما يدرك به هذه المعاني من الأمور الحسية وهم، بل على قولهم كل معنى يدرك في الأعيان المحسوسة فإدراكه بالوهم، ولا يبقى فرق بين الوهميات والعقليات في مثل هذا، إلا كون الوهميات جزئية والعقليات كلية.

وبينما يرى ابن تيمية أن الإسلام ـ بما فيه التوحيد والمبادئ الخلقية ـ فطري ضروري، كما رأينا آنفا، يرى الفلاسفة وبعض

علماء الكلام أن أُوْلَى قضايا الدين، وهي توحيد الربوبية، قضية نظرية تحتاج إلى البرهان والاستدلال، بل هناك من ذهب منهم إلى أن الإيمان لا يحصل إلا بالنظر والاستدلال، ولذلك ذهبوا إلى أن أوّل واجب على الإنسان هو النظر، إذ يتوقف عليه الواجب وهو الإيمان بالله(٦١).

ويقول عنهم ابن تيمية(٦٣): (وما بين أصل الكلام في هذا المقام أنه قد تنازع الناس في أصل المعرفة بالله: هل تحصل ضرورة في قلب العبد؟ أو لا تحصل إلا بالنظر؟ أو تحصل بهذا تارة وهذا تارة؟

فذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، ومن وافقهم من الطوائف، من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم إلى أنها لا تحصل إلا بالنظر، وهؤلاء يقولون في أول واجب على العبد: هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله أو المعرفة؟ وقد تنازعوا في ذلك... إلخ".

وقال التفتازاني(٦٤) "اختلفوا في أول الواجبات فقيل: معرفة الله تعالى لأنها الأصل". ثم يعرض الآراء الأخرى فيضيف(٦٥): "وقيل هي النظر فيها والقصد إليه لتوقفها عليه... وقيل الشك ... وقال القاضي والإمام هو القصد إلى النظر لتوقف النظر عليه كما أورد الباجوري اثني عشر قولا في هذا الصدد(٦٦)".

الفصل الخامس

حقيقة موقف الإمام ابن تيمية من نسبية الأوّليات والبديهيات

إذا ما سلمنا بما يقرره علماء الكلام والفلاسفة من الآراء التي ذكرناها أطلت علينا الأسئلة الخاصة بإيمان الأنبياء، والإيمان عن طريق الإلهام، وإيمان العوام برؤوسها كالتالي:

هلْ كل ذلك إيمان ضروري يفيد اليقين، فإذا كان كذلك، فلم يحتاج الإنسان إلى النظر؟ وإذا لم يكن كذلك، فكيف نفسر إيمان الأوّلياء الذي لا يبلغه إيمان أهل النظر والفلاسفة في اليقين والجزم والقوة؟

وماذا عن إيمان العوام الذين لا يجيدون النظر والاستدلال والبرهان؟

ولماذا لم يأمر الرسول أول ما أمر بالنظر بدل التصديق والإيمان بالتوحيد ورسالته؟

وأخيرا ماذا عن المشهورات، وما يسميه الفلاسفة بالوهميات وهما يشكلان كثيرا من قضايا الدين؟

وبناء على ذلك قال ابن تيمية المصلح والداعية أن كل هذه الأنواع إيمان أو علم فطري ضروري، وقد رأينا أنه لم يكتف في ذلك بمجرد الادعاء وإنما استدل على ذلك بالعقل، كما استدل على ذلك باشتراك الناس فيها قاطبة، كما استدل على ذلك من قبل بالكتاب والسنة.

هكذا وجد ابن تيمية نفسه أمام خصوم من المتكلمين والفلاسفة ينكرون بديهية قضايا الدين وأوّليتها، بل ينكرون الصدق في الفطرة. والبديهية والأوّلية والضرورية عنده تساوي الفطرة، فهب للدفاع عن النصوص التي تثبت فطرية التدين ومبادئ الإسلام الأساسية وبالتالي بديهيتها وأوّليتها في نظره.

ولما كان اشتراك الناس في معلومة مّا دليلا على بديهيتها برهن على ذلك باشتراك الناس فيها.

ولما عورض بأنها كيف تكون بديهية يشترك فيها الناس وقد خالف في ذلك الفلاسفةُ والمتكلمون وهم جمع غفير من الناس، لم يكن أمامه غير القول بأن اشتراك الناس ليس شرطا في كون القضية بديهية فطرية ضرورية.

فهو إذ يبرهن باشتراك الناس على بديهية تلك القضايا أو ينفي ضرورة اشتراكهم كشرط لذلك، فإنه في كلا الموقفين يهدف إلى هدف واحد هو: أن يضفي صفة الضرورة والبداهة على قضايا الدين ولا يهدف من خلال ذلك إلى إثبات نسبية المعرفة أو إنكار البديهيات.

وقد حان الوقت الآن أن نعلق على رأيه في بعض القضايا خاصة الدينية منها أنها مما يشترك فيها الناس قاطبة والذي أوضحناه من قبل لكي يتضح لنا بجلاء أن الإمام ابن تيمية لم يكن يهدف من نقده للبديهيات إنكارها أو نسبية المعرفة.

إذ يحق لنا في ضوء إقراره بوجود قضايا يشترك فيها الناس أن نتساءل:

١- إذا كانت هذه القضايا لا يختلف فيها الناس، على اختلاف وتناقض مذاهبهم وأفكارهم، ويشتركون في التسليم بها، واتخاذها مادة للاستدلال والبرهان فإن ذلك يعني بطبيعة الحال أنها ـ أي تلك القضايا ـ ليست نسبية ولا تختلف باختلاف الناس، فأين النسبية التي يتحدث عنها إمامنا؟

٢- ثم إن تلك القضايا ضروريةٌ أوّلية عند الإمام ابن تيمية أم لا؟ فإذا لم تكن ضرورية على الرغم من اشتراك الناس فيها فماذا تكون؟

والإمام ابن تيمية يعتبرها ضرورية أوّلية، فإذا ما سألناه كيف يعتبرها ضرورية، والتعريف ـ حسب فهمه له ـ يصدق على ما يلزم الأفراد والأشخاص وليس كل الناس؟ فلا بد أن يجيب أن اتفاق الناس ليس شرطا، وتحققه لا ينفي الضرورة، كما يمكن أن يقول بمنطقه المعروف (قياس الأوْلى): وهو: إذا كان ما يختلف فيه الناس ضروريا أو إذا كان ما يلزم بعض الأفراد ضروريا، فمن باب أولى أن يكون ما يلزم كل الأفراد ضروريا كذلك.

فإذا صح كل ذلك، صح معه بالضرورة تقسيم العلم الضروري إلى قسمين: قسم يشترك فيه الناس جميعا، وآخر يخص أشخاصا أو طائفة معينة.

وعندئذ يرد سؤال أخطر من كل الأسئلة التي تواجه الإمام ابن تيمية في هذا الموضوع وهو إذا كانت القضايا التي يشترك فيها الناس أوّلية، فإنها تستمد دليل أوّليتها وضروريتها من اشتراك الناس فيها، أما القضايا أو العلوم التي تخص طائفة معينة أو شخصا دون غيره من البشر، فمن أين تستمد دليل ضروريتها؟ وكيف نعرف أنها ضرورية؟ إنه لا دليل سوى ذوات الأشخاص، فإنها ضرورية، لأن أصحابها يقولون ذلك، بينما هناك جمع غفير من البشر من العقلاء والعلماء لا يرونها أوّلية ضرورية، فهي غير ضرورية عندهم، ولكنها ضرورية عند أشخاصها، فهي ضرورية وغير ضرورية في آن واحد حسب الأشخاص.

وعلى هذا يكون العلم الضروري هو العلم الذي يراه الإنسان ضروريا حتى لو كان شخصا واحدا، والنظري هو ما لا يراه أي شخص من البشر أنه ضروري، وبالتالي تكون العلوم جلها أو كلها ضرورية، ولا يبقى من العلم النظري شيء.

وقد جاء تقسيم العلم ـ كما أشرنا سابقا ـ للاتفاق على القدْر المشترك بين البشر، حتى يتم الانطلاق منه لدراسة ومعرفة ما يختلفون فيه للتمييز بين ما هو حق، وما هو باطل، وبين من منهم على الصواب، ومن منهم على الخطأ.

فإذا ما تبيّن بعد الدراسة والبحث والتعمق، أن إحدى القضايا التي يختلفون فيها ترجع في النهاية إلى ما يتفقون عليه، فالقضية

صحيحة، والقائلون بها هم أصحـاب الحق وعلى الصواب، وليس على المختلفين معهم إلا التسليم بذلك وإلا كانوا مكابرين.

أما إذا تبيّن بعد الدراسة والبحث والتعمق، أن تلك القضية لا تنتهي في النهاية إلى ما يتفقون عليه بل إلى ضد ما يتفقون عليه، كانت تلك القضية باطلة وتظل القضية في كلتا الحالتين نظرية أي أنها تحتاج إلى النظر والاستدلال.

وذلك مقابل القضية الضرورية أي أنها تلزم كل إنسان فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال، وعندئذ نسأل الإمام ابن تيمية أن الضروري الذي يخص شخصا أو طائفة هل يصلح مادة ومنطلقا للاستدلال، ولا يحتاج بنفسه إلى النظر والاستدلال لإثباته، أم هو نفسه يحتاج إلى ذلك. والأول ظاهر البطلان، إذ كيف يسلم به الخصم وهو مخالف له، والثاني إفراغ للضروري من محتواه؛ إذ لم يسم ضروريا إلا لعدم حاجته إلى النظر والاستدلال.

وعلى هذا فتسمية القضايا التي يختلف فيها الناس بالضرورية إنما هي تسمية الشيء باسم ضده، ثم إن تقسيم العلوم الضرورية إلى ضرورية يشترك فيها الناس، ولا تحتاج إلى النظر والاستدلال، وضرورية، يختلف فيها الناس، فتحتاج إلى النظر والاستدلال، والتسليم بذلك في المناقشة والبحث، يعني أن الإمام ابن تيمية يردد نفس ما يقوله خصومه من المنطقيين وعلماء الكلام الذين ينتقدهم والذين قسّموا العلم إلى ضروري لايحتاج إلى النظر، ونظري يحتاج إلى النظر، والفرق بينهم في **اللفظ** فقط ولا مشاحة في الألفاظ، إذ

أنهم سموا ما يخص شخصا أو طائفة علما نظريا، وسماه الإمام ابن تيمية علما ضروريا، مع اتفاقهما في حاجته إلى النظر والاستدلال في المناقشة، وعندئذ لا معنى لقول الإمام ابن تيمية أن البداهة والضرورة ترجع إلى الأشخاص وليس إلى القضايا بعد اتفاقه مع خصومه من المنطقيين أن هناك قضايا يشترك فيها الناس وبالتالي لا تحتاج إلى النظر والاستدلال، وأخرى دون ذلك.

ومما يدل على أن الإمام ابن تيمية لم يقصد من نقد الأوّليات والبديهيات نسبيّة المعرفة، وإنما كان هدفه الوحيد إضفاء صفة الضرورة على بعض قضايا الدين والعقيدة، وحتى يتسنّى له أن يقول إن مثل قضية: الله موجود وأمثالها قضايا ضرورية أوّلية بديهية عند البعض... إلخ، نعم إن مما يدل على ذلك قوله(٦٧): "فنحن ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أوّلية أو ليست أوّلية، ولا أنها أوّلية لجميع الناس أو لبعضهم، بل المقصود أنها من جملة القضايا **الواجب قبولها** التي يجب التصديق بها وتكون مادة للبرهان، فإنهم جعلوا المعتقدات ثلاثة:

الواجب قبولها، والمشهورات، والوهميات، والمقصود هنا أن المشهورات العامة، مثل حسن العدل وقبح الظلم، هي من الواجب قبولها؛ وإن لم نقل هي أوّلية، فإن الواجب قبولها قد جعلوها أصنافا: أوّليات، ومشاهدات، ومجربات، وحدسيات، ومتواترات، وقضايا قياساتها معها.

وهذه المشهورات إذا لم تكن أوّلية لم تكن بدون كثير من المجربات، والحدسيات ونحو ذلك، فتكون مادة للبرهان اليقيني كالمتواترات والمجربات".

وهذا النص يدل على عدة أمور:

١- يبيّن هدف الإمام ابن تيمية من الإصرار على أن الناس جميعا يشتركون في قضية العدل حسن، والله فوقنا.

٢- إنه يشعر بحرج موقفه، وصعوبة الدفاع عن هذا الموقف المتمثل في أن مثل تلك القضايا يشترك فيها الناس جميعا وذلك لأمرين:

أولهما: أليس المتكلمون والفلاسفة وجمع غفير من العلماء الذين ينكرون تلك القضايا أناسا؟

فهل نقول فسدت فطرتهم جميعا؟ وما دليل فساد فطرتهم؟ هل هو النص أم العقل؟ وكلاهما موضع الخلاف كذلك: النص في تفسيره، والعقل في أدلته...

وقد قال رفعا لهذا الحرج وبدافع منه: "فنحن ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أوّلية أو ليست أوّلية، ولا أنها أوّلية لجميع الناس أو لبعضهم ... إلخ".

إذا كان الناس جميعا يشتركون حقا في تلك القضايا فما المانع أن يكون مقصوده ذلك؟ ولماذا التراجع أو الاعتذار؟

وثانيهما: لعل الإمام ابن تيمية شعر بأن هناك فرقاً كبيراً بين قضية: العدل حسن أو الله فوقنا، وبين قضية: الشيء الواحد لا يوجد

في مكانين في وقت واحد، فإن الأخيرة لا يختلف فيها اثنان، أما الأولى فيخالفه فيها كثير من العلماء والمفكرين، فكيف نقول عن كلتا القضيتين يشترك فيهما الناس؟

وهل هذه مثل تلك؟

ولهذا قال رفعا لهذا الحرج: "وهذه المشهورات إذا لم تكن أوّلية، لم تكن بدون كثير من المجربات والحدسيات ونحو ذلك ...إلخ".

والسؤال الذي يرد هنا إذا كان الناس حقا يشتركون في تلك القضايا فما المانع أن تكون هي الأوّليات والبديهيات بعينها؟

هل هناك معيار آخر نحتكم إليه في كون القضية أوّلية بديهية أو غير أوّلية بديهية؟ فإذا لم يكن، فإن المعيار (اشتراك الناس) قد تحقق، فلماذا نقول إن هذه المشهورات إذا لم تكن أوّلية لم تكن بدون كثير من المجربات ... إلخ.

ثم أليس من الواضح من هذا النص أنه يعتبر الأوّليات والبديهيات من أقوى أنواع العلم الضروري وتليها المتواترات والمجربات في الرتبة والقوة، بينما هذه الأوّليات والبديهيات هي التي نقدها ونفى اشتراك الناس فيها جميعا، وأقرّ أكثر من مرة في أكثر من مرجع نسبيتها ثم يأتي في هذا النص فيقرر اشتراك الناس في ما هو أقل من الأوّليات والبديهيات وهي المشهورات والمتواترات والمجربات.

أليس القول بذاتية الأوّليات والبديهيات وأنها أمور تختلف باختلاف الأشخاص يعارض القول بوجود قضايا يشترك فيها الناس قاطبة؟

ذلك لأنه لو لم تكن تلك القضايا - بغض النظر عن الأمثلة التي يضربها ابن تيمية - من الأوّليات والبديهيات والعلم الضروري، فماذا تكون؟ وإن كانت هي نفسها ففيم القول إنها أمور ذاتية تختلف باختلاف الأشخاص وهم متفقون عليها؟

والناس إن لم يتفقوا على البديهيات ففيم يمكن أن يتفقوا؟

وأخيرا أليس نفيه اشتراك الناس في الأوّليات مرة، ثم لجوؤه إلى اشتراك الناس في بعض القضايا مرة أخرى، ومحاولته البحث عن مكان بين أنواع العلم الضروري لقضايا العقيدة، حتى لو كان أدنى وأقل من الأوّليات والبديهيات دليلا قويا لا يقبل الجدل على أن الإمام يريد توظيف كل هذه المناقشات التي يخوضها مع المنطقيين لخدمة قضايا العقيدة والدين حتى أدى به الأمر إلى نقد الأوّليات والبديهيات واعتبارها نسبية مرة، ووضعها هي نفسها في أعلى مراتب المعرفة وأقواها مرة أخرى؟

الفصل السادس

مواقف مماثلة (بين الغزالي وابن تيمية)

وعلى كل حال فإن هذا لا يقلل من أهمية جهود ابن تيمية في مواضيع أخرى في نقد المنطق اليوناني والفلسفة الإسلامية، كما لا يقلل من أهمية بواعثه التي دفعته إلى نقد البديهيات، وهي بواعث إسلامية إيمانية كما رأينا، دفعت غيره أيضا من الأئمة الأعلام إلى مواقف مماثلة.

فقد سبق أن قام الغزالي ـ كما يرى بعض العلماء ـ بإنكار التلازم بين العلة والمعلول معتقدا أن ذلك ـ أي التلازم ـ إذا ثبت يكون ضد حدوث المعجزات أو يكون تحديدا للقدرة الإلهية.

فلنستمع إليه وهو يتحدث عن مخالفته للفلاسفة فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية إذ يقول[٦٨]: "وليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه العلوم وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل"، ثم يذكر المسألة الأولى قائلا[٦٩]: الأولى: "حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسبّبات اقتران تلازم بالضرورة"، ثم يقول[٧٠] عن السبب في الخلاف في هذا الموضوع مع الفلاسفة إنه يبنى عليه إثبات المعجزات.

ثم يقول[٧١]: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسبّبا، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا

لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريا في نفسه، غير قابل للفوت"(٧٢)، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة، مع جز الرقبة وهلم جراً إلى جميع المقترنات.

وأنكر الفلاسفة إمكانه، وادعوا استحالته.

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعيّن مثالاً واحداً، وهو الاحتراق في القطن مثلا، عند ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا، دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه.

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات:

المقام الأول:

أن يدعي الخصم، أن فاعل الاحتراق، هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه، بعد ملاقاته لمحل قابل له.

وهذا ما ننكره، بل نقول: فاعل الاحتراق، بخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه، وجعله حراقا، أو رمادا، هو الله تعالى، إما بوساطة الملائكة، أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها، فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها.

وهكذا ينفي الغزالي ـ بقوة ـ ضرورة الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسبّبا، فليس من ضرورة وجود العلة أو السبب ـ كما يقول ـ ضرورة وجود المعلوم أو المسبب.

وما يدفعه إلى إنكار التلازم بين الاثنين سببٌ ديني عقدي هو إثبات المعجزات.

إلا أن الغزالي نفسه يصرح في موضع آخر بضرورة الاقتران والتلازم بين العلة والمعلول والسبب والمسبب، إذ يقول(٧٣): "إنا لا نعلم وقوع الحوادث، لأن الممكن مادام يعرف ممكنا، يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه، لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان، ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون، ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه فإن علم وجود سببه كان وجوده واجبا.

فلو اطلعنا على جميع أسبابِ شيءٍ واحدٍ وعلمنا وجودها، قطعنا بوجود ذلك الشيء".

ومعنى ذلك كله أن الغزالي كما يرى الدكتور سليمان دنيا(٧٤) ـ وهو أكثر الباحثين دراسة وتحقيقا لكتبه ورسائله فيما

نعرف ـ يقول في موضع بضرورة التلازم والاقتران بين العلة والمعلول بينما يقول ـ في الوقت نفسه ـ في موضع آخر ـ بعدم ضرورة ذلك.

وليس هناك من سبب دعاه إلى ذلك إلا إفساح المجال للمعجزات، أي أن هناك دوافع عقدية هي التي أدت به إلى ذلك، كما أدت بالإمام ابن تيمية أيضا، إذ يقول بنسبيّة الأوّليات والبديهيات وعدم اشتراك الناس واتفاقهم فيها في موضع، ثم يقرر في موضع آخر وجود قضايا يشترك فيها الناس قاطبة، لدوافع عقدية أيضا، وإن كانت مختلفة عن دوافع الغزالي.

الخلاصة والنتائج:

١- ليس الإمام ابن تيمية من المؤمنين بنسبيّة الأوّليات والبديهيات، كما عرف وأشيع عنه، وإلا فإن ذلك يضعه في صف القائلين بنسبيّة المعرفة كلها ولم يكن هو منهم بالاتفاق.

٢- أما نقده لها ـ في بعض مؤلفاته ـ فلم يكن لمجرد الرغبة في نقد المنطق اليوناني كما اعتقد البعض، وإنما لإضفاء صفة الضرورة والبداهة على المبادئ الإسلامية التي نص الكتاب والسنّة على فطريتها، وهو الهدف الذي تابعه طوال حياته دون أن يرجع عنه.

٣- إن معنى الفطرة لا يقتصر ـ عند الإمام ابن تيمية ـ على التوحيد فقط، وإنما يشمل المبادئ الإسلامية العامة.

هــوامش

١- **الرد على المنطقيين** صفحة ٣٠٢.

٢- **الرد على المنطقيين** صفحة ٣١٦.

٣- **مجموع الفتاوى** ج ١، ص ٤٧-٤٨.

٤- انظر: **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، على هامش **منهاج السنة النبوية**، ٣/٩٣-٩٤.

٥- **مجموع الفتاوى** ٤/ ٤٥.

٦- **الرد على المنطقيين** صفحة ٤٣٠.

٧- انظر: ز ـ ف صفحة ١١٠٨.

٨- انظر: الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، ص ٣٨٢.

٩- **معجم ألفاظ القرآن الكريم** المجلد الثاني: ص ٣٣٨، مجمع اللغة العربية ط٢، الهيئة المصرية العامة، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

١٠- المصدر السابق.

١١- **لسان العرب**: حرف (ف).

١٢- **معجم ألفاظ القرآن الكريم**.

١٣- **الكليات**، ج ٣ ص ٣٥٦.

١٤- سورة الروم: الآية ٣٠.

١٥- **الجامع لأحكام القرآن**: ج ١٤ ص ٢٥.

١٦- **الجامع لأحكام القرآن**: ج ١٤ ص ٢٥ باختصار وتصرف.

١٧- **الجامع لأحكام القرآن**: ج ١٤ ص ٢٧ باختصار وتصرف.

١٨- المصدر السابق: ج ١٤ ص ٢٥ باختصار وتصرف.

١٩- المصدر السابق: باختصار وتصرف.

٢٠- **الجامع لأحكام القرآن**: ج ١٤ ص ٢٧ باختصار وتصرف، ويذكر القرطبي ذلك على لسان مؤيدي هذا المذهب وهو نفسه من أنصاره.

٢١- سبق ذكر رأيه في اللغة فيّ أول هذا الفصل.

٢٢- **لسان العرب**: ص ١١٠٩.

٢٣- **المفردات**: ص ٣٨٢.

٢٤- **الجرجاني**: ص ١٤٧.

٢٥- **ضمن مجموعة الرسائل** ج ٢.

٢٦- ونص الحديث في **البخاري**: "روى أبو هريرة قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم" ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء، انظر: **فتح الباري** ١٧٦/٣ وما بعدها.

وقد ورد الحديث بطرق كثيرة هي طريق أبي هريرة وأسود بن سريع وجابر بن عبد الله وعياض حمار، جمعها أحد الباحثين هو: د. أحمد بن حمدان في كتابه: ((**المعرفة الفطرية**)) ننقلها باختصار للفائدة فيما يلي:

وروايات حديث أبي هريرة رضي الله عنه تكاد تتفق في جميع كلماتها ما عدا كلمات يسيرة نحو (يشركانه) بدل (يمجسانه) أو (كل مولود) بدل (ما من مولود) أو زيادة الآية في بعضها دون بعض أو عبارة: (حتى تكونوا أنتم الذين تجدعونها).

ما عدا روايتين فقد ورد فيهما كلمتان تزيد في المعنى:

الأولى: رواية **لمسلم** وفيها (فإن كانا مسلمين فسلم).

والثانية: رواية **الترمذي**: (يولد على هذه الملة).

فإن معنى الرواية ((الأولى)) أن الفطرة هي سلامة القلب وخلوه من أيّ اعتقاد سواء كان ذلك إسلاما أو غيره لأن لفظ الحديث يدل على أن الطفل يكتسب الإسلام من أبويه كما يكتسب غيره ولا فرق، وأما الرواية ((الثانية)) فهي على خلاف الرواية الأولى:

فإنها تدل على أن الطفل يولد على ملة الإسلام فإن الإشارة بهذه الملة يعني ((الإسلام)).

والطرق الأخرى كلها أجمعت على كلمة ((الفطرة)).

متن حديث الاسود بن سريع:

عن الأسود بن سريع قال:

أتيت رسول الله صلى اللـه عليـه وسـلم فـأصبت ظهـرا فقتـل النـاس يومئذ حتى قتلوا الوالدان ـ وقال مرة: الذرية ـ فبلغ رسول الله صلى اللـه عليـه وسلم فقال: (ما بال أقوام جاوزهم القتل اليوم حتى قتلوا ((الذرية؟!)).

فقال رجل: (يارسول الله: إنما هم أولاد المشركين).

فقال: ((ألا إن خياركم أولاد المشركين)).

ثم قال: ((ألا لا تقتلوا ذرية ألا لا تقتلوا ذرية)).

قال: ((كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسـانها **فأبواهـا يهوّدانهـا** وينصّرانها)) رواه أحمد في **المسند** ٤٣٥/٣: هذه أطول روايات هذا الحديث والأخرى أخصر منها.

وأما رواية ابن حبان فلفظها: ((أو ليس خياركم أولاد المشركين)).

ما من مولود إلا يولد على فطرة الإسلام حتى يعرب عنه لسانه.

متن حديث جابر بن عبد الله:

عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

((كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا أعرب عنه لسانه إمّـا شاكراً وإمّا كفوراً)) (**رواه أحمد** ٣٥٣/٣) **واللالكائي** (**شرح أصول اعتقـاد أهل السنة** /ح/ ٩٩٩.

متن حديث عياض بن حمار:

حديث عياض بن حمار المجاشعي أن رسول الله صلى الله عليـه وسـلم **قـال:** ذات يوم في خطبته:

(ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا: كل مال نحلته عبدا حلالٌ، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنـزل به سلطاناً..) **رواه مسلم** /ح ٢٨٦٥/ **وأحمد** ١٦٢/٤.

٢٧- **ضمن مجموعة الرسائل:** ٣٣٣/٢.

٢٨- ونص الحديث كما أورده الإمام ابن تيمية موجود في **صحيح مسـلم:** كتـاب القدر رقم ١٨٥٢.

د - دراسة المتون:

اختلفت المتون الواردة في الطرق المتقدمة على نوعين.

الأول: فيه (حنفاء) فقط وهي الروايات عن قتادة والتي رواها مسلم وأحمد ورواية الحسن التي رواها ابن عبدالبر.

الثاني: فيه (حنفاء مسلمين) وهي رواية عبدالرحمن بن عائذ التي رواها ابن عبدالبر.

٢٩- **مجموع الفتاوى:** ج ٤ ص ٢٤٣-٢٤٤ بتصرف.

٣٠- المصدر السابق صفحة ٢٤٣و ٢٤٤.

٣١- ونرى أن ما ورد في الحديث والآية من كلمة الفطرة، يعني أن ما جاء به الإسلام من المبادئ العظيمة يوافق ما خلق الله عليه الإنسان من الصفات المختلفة وما أوجد عليه هذا الكون الذي يعيش فيه ذلك الإنسان من السنن والنواميس القويمة.

وقد أعجبني ما ذكره أحد الباحثين (وهو د. محمد أحمد الغمراوي في كتابه: **الإسلام في عصر العلم**، صفحة ٨٤-٨٥ باختصار) من أن الطواف وهو من شعائر الإسلام العظيمة سنّة عامة في الخلق والكون كله، فالأقمار في المجموعة الشمسية مثلا تدور أو تطوف حول كواكبها، وعالم المجرة الذي منه مجموعتنا الشمسية يدور بل العالم الفلكي كله يدور دورانا بطيئا هائلا حول مركز كما تدور عجلة حول مركزها، فإذا ما نظرنا إلى أصغر الأشياء وهي الذرة نلاحظ أنه تتوسطها نقطة مادية يتمركز فيها ثقل الذرة (النواة) ويدور حولها عدد من الكُهَيْرِبَاتِ.

ويلاحظ في كل هذه الحالات من عالم الذرة إلى عالم الفلك أن المطوف به واحد والطائفون كثيرون، ثم أن العالم المجري بملايين شموسه وكواكبه، بل الكون كله يدور أو يطوف حول شيء واحد لا ندري ما هو؟ انتهى كلام الدكتور الغمراوي.

وأعتقد أن القرآن والسنّة ولا سيما حديث: كل مولود على الفطرة.. والآية فطرة الله .. إلخ، دعوة صريحة إلى أن نقوم بما يشبه ذلك في اكتشاف الموافقة بين مبادئ الإسلام من جهة ومبادئ النفس البشري وصفاتها من جهة أخرى.

ولو كنا التقطنا هذه الإشارة السماوية مستجيبين لهذه الدعوة الإلهية، لنالت الدراسات الخاصة بمعرفة الإنسان، التقدم الذي نالته الدراسات الطبيعية والكونية، بل ربما كانت تفوفها، ولكنا نحن المسلمين أول من نضع أسس علم النفس على مبادئ إسلامية وما زال أمامنا الوقت وما زالت الدعوة مفتوحة.

٣٢- وفي النص المصحفي: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ كما هو معروف، أمّا ﴿ذُرِّيَّاتِهِمْ﴾ فقراءة نافع وأبو عمرو وابن عامر وأبو جعفر والحسن، وورد في قراءة زهير وحصيف (ذريئتهم).

انظر في ذلك: د. عبد العال سالم مكرم و د. أحمد مختار عمر: **معجم القراءات القرآنية**: ج ٢ ص ٤٢٢.

والآية في سورة الأعراف: الآية ١٧٢. وهناك أحاديث وردت بهذا المعنى بطرق مختلفة جمعها د. أحمد بن حمدان في كتابه: **المعرفة الفطرية**، ننقلها للاستفادة فيما يلي:

سياق حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

قال مالك: عن زيد بن أبي أنيسة عن عبد الحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب أنه أخبره عن مسلم بن يسار الجهني: أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَآ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾**.

فقال عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يُسأل عنها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون)).

فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة.

وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار).

سياق حديث عبدالله بن عمرو بن العاص:

قال الطبري: حدثنا عبد الرحمن بن الوليد قال: حدثنا أحمد بن أبي طيبة عن سفيان بن سعيد عن الأجلح عن الضحاك. وعن منصور عن مجاهد عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾)). قال: أخذوا من ظهره كما يؤخذ بالمشط من الرأس.

فقال لهم: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا: بَلَى﴾.

قالت الملائكة: ﴿شَهِدْنَآ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

حديث هشام بن حكيم:

عن هشام بن حكيم أن رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:

يارسول الله : أنبدأ الأعمال أم قد قضي القضاء؟.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله أخذ ذرية آدم من ظهورهم ثم أشهدهم على أنفسهم).

ثم أفاض بهم في كفيه قال: ((هؤلاء في الجنة وهؤلاء في النار)).

فأهل الجنة ميسرون لعمل أهل الجنة وأهل النار ميسرون لعمل أهل النار)).

هذا لفظ ابن جرير الطبري، ومثله رواية ابن أبي عاصم.

وكذلك إحدى روايتي البيهقي إلا أنه قال: (أخذ ذرية بني آدم) ونحوها رواية الأجري.

وأما الرواية الأخرى للبيهقي فليس فيها: (ثم أفاض ..إلخ).

وأما روايتا أحمد والحاكم فليس فيهما أن الله أشهد الذرية والباقي بمعنى الرواية المثبتة قبل، مع اختلاف في بعض ألفاظهما.

متن حديث أنس:

عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

((يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة: أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء أكنت مفتديا به؟

قال : فيقول: نعم.

فيقول: قد أردت منك أهون من ذلك قد أخذت عليك في ظهر آدم لا تشرك بي شيئا فأبيت إلا أن تشرك بي)) لفظ المسند.

٣٣- **الرسالة التدمرية** صفحة ١١٣.

٣٤- المصدر السابق ص ١١٣.

٣٥- المصدر السابق ص ١١٣.

٣٦- اقتضاء الصراط، صفحة ٤٥٠.

٣٧- سورة آل عمران: الآية: ٨٥.

٣٨- **اقتضاء الصراط** ص ٤٥٥.

٣٩- المصدر السابق ص ٤٥٦.

٤٠- اقرأ في معاني التوحيد عند ابن تيمية **الرسالة التدمرية** وجزء ١٤ ص ١٥ من مجموع الفتاوى.

٤١- **اقتضاء الصراط** .. صفحة ٤٥٥.

٤٢- في الكلام على الفطرة: ضمن **مجموعة الرسائل** ٣٣٦/٢.

٤٣- **درء تعارض العقل والنقل**: ج ٦ ص ١٢-١٣ بالتصرف، وانظر أيضا ص ٧٢ وقارن بـ ١٣/١٢٠ و ١١٨ و ١١٩ وانظر ذلك في ٤٣٠/٦.

٤٤- **مجموع الفتاوى** ٤٣/٤-٤٤.

وانظر في ذلك أيضا: السيوطي: كتاب **جهد القريحة** ٣١٦-٣١٧.

٤٥- **الرد على المنطقيين**: ص ٤٢٣.

٤٦- المصدر السابق: ص ٤٢٤.

٤٧- المصدر السابق: ص ٤٢٤ باختصار.

٤٨- انظر: د. أحمد حسن فرحات في كتابه: فطرة الله تعالى فطر الناس عليها. وهي رسالة قيمة في موضوعها.

٤٩- **مجموع الفتاوى** ٣٢/٤.

٥٠- **درء تعارض العقل والنقل** ٤٥٦/٨.

٥١- **درء تعارض** ... ٤٥٦/٨ وما بعده، نضطر لذكر الدليل على الرغم من طوله وذلك لأهميته وسوف نعلق عليه في آخره.

٥٢- كما قد يوجه نقد آخر للإمام ابن تيمية في هذا الموضوع، إذ أن القضية بمجرد حاجتها إلى الاستدلال تخرج عن كونها فطرية كما هو رأي الكثيرين، فكيف يستدل الإمام على فطرية الإسلام؟ ويمكن للدارسين لتراث الإمام ابن تيمية أن يجيبوا عن هذا بإجابتين إحداهما:

أن كون الإسلام فطريا عند ابن تيمية لا يعني أن المرء يولد وهو يعرف هذه القضايا أو يعرف الإسلام والتوحيد، بل يرى ابن تيمية أن الطفل يولد ولديه استعداد لمعرفة هذه الأمور، هذا الاستعداد الذي يظهر وينمو كلما نما عقله وعلمه حتى يصبح مكلّفا.

وعلى هذا، فإن الفطرة أو الفطري عند ابن تيمية يعني الاستعداد فقط إذ يقول (**مجموع الفتاوى**: ج ٤ ص ٢٤٧): ومثل الفطرة مع الحق: مثل ضوء العين مع الشمس، وكل ذي عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس، والاعتقادات الباطلة العارضة من تهوّد وتنصّر وتمجّس: مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس. وكذلك أيضا كل ذي حس سليم يحب الحلو، إلا أن يعرض في الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مرا.

ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا، ولكن سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق: الذي هو الإسلام، بحيث لو ترك من غير مغيّر، لما كان إلا مسلما.

وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع: هي فطرة الله التي فطر الناس عليها)).

والظاهر أن العلماء ومنهم ابن تيمية الذين فسروا الفطرة بالاستعداد يستندون إلى قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ**...﴾ إلى آخر الآية (سورة النحل آية: ٧٨).

إذ يقول ابن تيمية ((**درء تعارض العقل النقل**: ٨/٤٦١)): في تفسيرها: ((ومعلوم أن كل مولود يولد على الفطرة ليس المراد به أنه ولدته أمه عارفا بالله موحدا له بحيث يعقل ذلك فإن الله يقول: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ**...﴾ إلخ.

ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك، وتستوجبه بحسبها.

فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة، حصل من معرفتها بربها، ومحبتها له، ما يناسب ذلك. كما أنه ولد على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه. وحينئذ فحصول موجب الفطرة، سواء توقف على سبب، وذلك السبب موجود من خارج، أو لم يتوقف، على التقديرين يحصل المقصود. ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع، فلا يحصل مقصود الفطرة)).

ويتضح من ذلك أن الطفل، عندما يولد، لا يعرف شيئا ثم تأتيه المعرفة والتوحيد بالتدريج، وهذا الذي يدل عليه كلام ابن تيمية يراه أكثر من مفسّر في تفسير الآية نفسها. منهم النيسابوري في تفسيره إذ قال ((على حاشية **الطبري** ٧/١٠٠-١٠١ دار المعرفة بيروت)) نقلا عن الحكماء: واعلم أن جمهور الحكماء زعموا أن الإنسان في مبدأ فطرته خال عن المعارف والعلوم إلا أنه تعالى خلق السمع والبصر والفؤاد وسائر القوى المدركة حتى ارتسم في خياله بسبب كثرة ورود المحسوسات عليه، حقائق تلك الماهيات وحضرت صورها في ذهنه ثم إن مجرد حضور تلك الحقائق إن كان كافيا في جزم الذهن بثبوت بعضها لبعض أو انتقاء بعضها عن بعض فتلك الأحكام علوم بديهية وإن لم تكن كذلك بل كانت متوقفة على علوم سابقة عليها، ولا محالة تنتهي إلى البديهيات قطعا للدور أو التسلسل فهي علوم كسبية وظهر أن السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس الإنسانية هو أن الله تعالى أعطى الحواس والقوى الداركة للصور الجزئية.

ومنهم فخر الدين الرازي إذ يقول ((**تفسير فخر الرازي** ٢٠/٩١-٩٢ دار الفكر ١٩٨١م ط١. **مفاتح الغيب**)): "أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسها ثم أنها حدثت وحصلت ... إنما حدثت في نفوسها بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر وتقريره: أن النفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم إلا أنه تعالى خلق السمع والبصر، فإذا أبصر الطفل شيئا مرة بعد أخرى، ارتسم في بصره وخياله ماهية ذلك المبصر و

كذلك إذا سمع شيئا مرة بعد مرة أخرى ارتسم في سمعه وخياله ماهية ذلك المسموع وكذا القول في سائر الحواس، فيصير الحواس سببا لحضور ماهيات المحسوسات في النفس والعقل ثم إن تلك الماهيات على قسمين: أحد القسمين: ما يكون نفس حضوره موجبا تاما في جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات. مثل أنه إذا حضر في الذهن أن الواحد ما هو به وأن نصف الإثنين ما هو به كان حضور هذين التصورين علة تامة في جزم الذهن بأن الواحد محكوم عليه بأنه نصف الإثنين، وهذا القسم هو عين البديهية.

(والقسم الثاني) ما لا يكون كذلك وهو العلوم النظرية، مثل أنه إذا حضر في الذهن أن الجسم ما هو، وأن المحدث ما هو، فإن مجرد هذين التصورين في الذهن لا يكفي في جزم الذهن بأن الجسم محدث، بل لا بد فيه من دليل منفصل وعلوم سابقة.

والحاصل: أن العلوم الكسبية إنما اكتسابها بواسطة العلوم البديهية، وحدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها. وحدوث هذه التصورات إنما كان بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها، فظهر إن السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس والعقول هو أنه تعالى أعطى هذه الحواس، فلهذا السبب قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ....﴾ إلخ الآية.

وكثيرا ما يذكر ابن تيمية في هذا المجال حديث الرسول صلى الله عليه وسلم "مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا، فكانت منها طائفة قبلت الماء فأنبتت الكلاء والعشب الكثير، وكانت منها طائفة أمسكت الماء فشرب الناس وسقوا وزرعوا، وكانت منها طائفة، إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاء، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به من الهدى والعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به". (انظر: **درء تعارض العقل والنقل**: ص ٤٢٨، والحديث في البخاري: كتاب العلم: ١/٢٣).

ويقول في موضع آخر ((**درء تعارض** ... ٨/٤٦٢-٤٦٣)): "... إن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها من يفسدها كانت مقرة بالصانع، عابدة له.

فإن قيل: هذه الخواطر التي تخطر للإنسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض، بحسب ما يتفق من الأسباب، كما أن بعض الناس يحصل له من يخاطبه دون بعض، فليسوا مشتركين في أسباب الخواطر والخطاب.

قيل: إذا لم تكن الخواطر متوقعة على مخاطب من خارج، كانت الفطرة الإنسانية هي المقتضية لذلك، وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله من الإلهام ملك أو غيره، لكن المقصود أنه لا يحصل لها ذلك بواسطة تعلم إنسان ودعائه. وهذا هو المقصود بيانه من كونها ولدت على الفطرة. ليس المراد أنه يجب وجود الهدى لكل إنسان، فإن هذا خلاف الواقع، والحديث قد بيّن أن المولود يعرض له من يغيّر فطرته.

وقد أسهب الدكتور عبدالكريم الخطيب في كتابه: "**الدين ضرورة حياة الإنسان**" ص ٦٣ وما بعدها، في تشبيه الفطرة بالاستعداد مشبها إياها بالحبة أو البذرة الطيبة ومقارنا بينها وبين العقل الذي اعتبره الراعي القيم عليها، كما ذكر أن الإنسان بالإضافة إليهما يملك النفس الأمارة بالسوء التي يستغلها الشيطان وعن طريقها يفسد الراعي القيم...

إلا أنه إذا صح أن الإنسان يولد معه نواة العقل فإن العقل أيضاً كقوة تميز بين الخير والشر. غريزة في الإنسان، هذا ما ذكره ابن تيمية ـ رحمه الله ـ نقلا عن أحمد بن جنبل والحارث المحاسبي ((**درء تعارض العقل والنقل** ... ٦/ ٥٠)).

مناقشة هذا الرأي:

وعلى الرغم مما لهذا التفسير من المميزات فإن الآية التي يرى البعض أنها تدل على نفي كل علم عن المولود عند ولادته، لا نرى أنها قاطعة في ذلك إذا ما شهد العلم الحديث ـ بعد بطء وركود في مجال علم الإنسان ومعرفته بنفسه بالمقارنة مع التقدم الهائل في مجال علم الطبيعة كما يشرح ذلك الكسيس كاريل مؤلف كتاب ((**الإنسان ذلك المجهول**)) ـ (انظر مثلا صفحة ١٧و١٨ من الكتاب).

نعم إذا شهد العلم الحديث تقدما عظيما في مجال الدراسة النفس فأثبت على عكس هذا التفسير أن الطفل حتى عند ولادته يعرف بعض الأوّليات والبديهيات أو كلها ولكن ما ينقصه هو معرفة الإصطلاحات

والأسماء واللغات إذ أنه من المؤكد يشعر بوجوده، ويشعر باللذة والألم والشقاء والسعادة ... ويتجه إلى ثدي أمه.

وقد أثبت العلم الحديث أن الجنين في بطن أمه يتأثر بالموسيقى كما يتأثر بمشاجرة والديه وأن العلاقات بينهما قد تؤثر في تكوينه النفسي فيما بعد.

والطفل مهما كان صغيرا إذا ما رأى أمه في المطبخ مثلا أو في غرفة النوم لا يذهب ليبحث عنها في غرفة أخرى، وإذا ما وضعنا تمثالا ناطقا لها على بعد أمتار منها لاحتار وعاد ينظر إليها وكأنه لا يصدق أن شيئا واحداً يوجد في مكانين في آن واحد.

وهذا ما يؤكد أنه قد يعرف كلمة المكان وكلمة الأم وماهيات الأشياء وأسماءها ولكنه يعرف المعاني...

نقول: هذه الأفكار نطرحها كمجرد تساؤلات يمكن أن يحسم المستقبل والتقدم العلمي في مجال علم الإنسان ودراسته ومعرفته الأمر فيه ويجيد الإجابة عنها أكثر منا اليوم.

فكما عجز الإنسان عن تفسير علمي لبعض الآيات العلمية والكونية في القرآن الكريم حتى فترة قريبة ثم اكتشفت أشياء جديدة في العصر الحديث، فقد يكشف المستقبل عن هذا الأمر أيضا.

وأما الآية: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ...﴾ إلخ التي استدل بها بعض العلماء فليست قاطعة في نفي كل معرفة عن الطفل منذ ولادته ولا سيما أن العام قد يراد به الخاص في كثير من الموارد في القرآن الكريم مثل:

﴿...وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ ـ (سورة النحل: الآية: ٧٠).

وفي سورة أخرى: **﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾** ـ (سورة الحج: الآية: ٥).

وفي موضع آخر: **﴿ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾** ـ (سورة المائدة: الآية: ١٠٤).

وفي سورة أخرى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَيَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ - (سورة البقرة: الآية: ١٧٠).

فالإنسان في الأغلب الأعم مهما بلغ من العمر عتيا فإنه لا يعود جاهلا بكل أمور الحياة والدين وإلا نسي الدين والشهادة والتوحيد والصلاة ... الخ. كما يفهم من ظاهر اللفظ في الآية الأولى والثانية.

وكذلك فإن المشركين، مهما جهلوا، من أمور الدين والدنيا، لا يصل بهم الوضع إلى الجهل المطبق كما يفهم من ظاهر الآيتين الثالثة والرابعة.

ومن طريف ما يلاحظه الطبري - في الآية عند تفسيرها - قوله ((والله أعلمكم ما لم تكونوا تعلمون من بعد ما أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعقلون شيئا ولا تعلمون، فرزقكم عقولاً - تفقهون بها، وتميزون بها الخير من الشر، وبصركم بها ما لم تكونوا تبصرون، وجعل لكم السمع الذي تسمعون به الأصوات، فيفقه بعضكم عن بعض ما تتحاورون به بينكم، والأبصار التي تبصرون بها الأشخاص، فتتعارفون بها وتميزون بها بعضا، والأفئدة والقلوب التي تعرفون بها الأشياء فتحفظونها وتفكرون فتفقهون بها لعلكم تشكرون وقوله ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ كلام متناه ثم ابتدئ الخير فقيل ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ﴾. (انظر: جامع البيان: ١٠٢/٧).

ثم يقول - (المصدر السابق) - : ((وإنما قلنا ذلك كذلك لأن الله تعالى ذكره، جعل لعباده السمع والأبصار والأفئدة قبل أن يخرجكم من بطون أمهاتكم وإنما أعطاهم العلم والعقل بعدما أخرجهم من بطون أمهاتهم)).

نقول إذا كان المقصود بالفؤاد - كما ورد كثيرا - هو العقل عند كثير من العلماء فإن ذلك يقتضي إجراء مزيد من الدراسات لمعرفة ما يخرج به الطفل إلى الدنيا من الحالة من حيث المعرفة.

وعلى كل حال فلعل ابن تيمية والباحثين في تراثه يجيبون عن التساؤل الخاص بجمعه بين القول بالفطرة والاستدلال عليه في الوقت نفسه، بأن الفطرة استعداد كما أوضحنا سابقا.

ويمكن أن يجيبوا أيضا قائلين: إن القول بفطرية الموضوع وبديهيته لا يتنافى مع القول بحاجته للاستدلال لما عرف من الإمام ابن تيمية من نسبية البديهيات وعدم اشتراط اشتراك الناس فيها.

٥٣- **النجاة** ١/ ٦٢.

٥٤- كما يرى بعض العلماء ومنهم ابن سينا.

٥٥- انظر: **تعريفات هذه القضايا في النجاة** ١/٦١-٦٤ وقد فصلنا القول في الذائعات والوهميات فقط، لأنها هي التي يختلف فيها ابن تيمية مع ابن سينا والفلاسفة حول كونها ضرورية أو غير ضرورية.

٥٦- **النجاة** ١/٦٣.

٥٧- انظر لمزيد من التفصيلات : **النجاة** ١/٦٢.

والشفاء، الطبيعات ٦ النفس: صفحة ٥٠-٥٢ تحقيق الأب الدكتور جورج قنواتي و سعيد زايد الهيئة المصرية ١٩٧٥م.

٥٨- ويلاحظ أن ذلك ينطبق على الفطرة بمعناها الذي يراه ابن سينا كما أوضحنا والذي يختلف معه فيه ابن تيمية وليس هناك دليل قاطع على أن ابن سينا يقصد تكذيب الفطرة الواردة في القرآن الكريم أو ينكر أن الإنسان قد جبل على معرفة الله.

٥٩- **درء تعارض** ٦/٤٢.

٦٠- المصدر السابق ٦/٤٤.

٦١- المصدر السابق ٦/٥٤.

٦٢- انظر مثلا: القاضي عبدالجبار: **شرح الأصول الخمسة** صفحة ٥٢ وما بعدها، تحقيق د. عبدالكريم عثمان.

٦٣- **درء تعارض العقل...** ٧/٣٥٢-٣٥٣.

٦٤- انظر: **شرح المقاصد** ١/٢٧١ والجرجاني: **شرح المواقف** ١/١٨٩ وما بعدها.

٦٥- المصدر السابق.

٦٦- انظر: **تحفة المريد على حاشية جوهرة التوحيد** صفحة ٢٠-٢١.

٦٧- **الرد على المنطقيين** ص ٤٢٧.

٦٨- الغزالي: **تهافت الفلاسفة** صفحة ٢٣٥-٢٣٦.

٦٩- المصدر السابق.

٧٠- المصدر السابق.

٧١- المصدر السابق صفحة ٢٣٩-٢٤٠.

٧٢- المصدر السابق.

٧٣- انظر: **معارج القدس** نقلا عن د. سليمان دنيا: **الحقيقة في نظر الغزالي** صفحة ٢٥٢-٢٥٣، وقارن بصفحة ٢٥٤، وما بعدها، علما بأن هذا الكتاب مشكوك في صفحة نسبته إلى الغزالي، إلا أن الدكتور سليمان دنيا ـ وهو أكثر من حقق كتبه باللغة العربية ـ يرى أن نسبته إليه صحيحة.

٧٤- انظر: **الحقيقة في نظر الغزالي** صفحة ٢٥٢-٢٥٣ وقارن مع صفحة ٢٥٤ وما بعدها.

ومن الجدير بالذكر أن هذه المحاولة نفسها تكررت في الفلسفة الغربية على يدي الفيلسوف الإنجليزي الشهير ديفيد هيوم كما هو معروف، انظر: د. زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم صفحة ٦٦ وما بعدها وقارن ب١٨٢ وما بعدها، وغني عن الذكر أن ابن رشد قد نقد نظرية السببية عند الغزالي في كتابه المشهور، **تهافت التهافت** الذي ألّفه ضد **تهافت الفلاسفة**. انظر تحقيق سليمان دنيا: القسم الثاني صفحة ٧٧٧، ويجب الإشارة هنا إلى أن هناك اتجاها آخر في فهم الغزالي في هذا الموضوع لا يذهب إلى ما ذكره الدكتور سليمان دنيا إذ يوفق بين رأيي الغزالي، بل يرى انه رأي واحد، لا خلاف بينهما، وبذلك يختلف الغزالي عن ديفيد هيوم، (انظر د. محمود زقزوق: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت** صفحة ١٥١ وما بعدها، المطبعة الفنية الحديثة ١٩٧٣م، القاهرة).

وعلى كل حال للرأي الأول كذلك قيمته وأهميته التي لا تنكر.

قائمة بأسماء المراجع التي ورد ذكرها في الكتاب

- **القرآن الكريم.**
- **صحيح بخاري.**
- **صحيح مسلم.**

ابن تيمية: (تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية):

- **الرد على المنطقيين:** مطبعة معارف، لاهور، باكستان، ١٩٧٦م.
- **مجموع الفتاوى،** مطابع الرياض، ط١، ١٣٨١هـ.
- **مجموعة الرسائل،** دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢م.
- **نقض المنطق:** دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ (بدون).
- **درء تعارض العقل والنقل:** تحقيق د. محمد رشاد سالم ط١، مكتبة ابن تيمية.
- **اقتضاء الصراط المستقيم:** المكتبة السلفية: لاهور، باكستان، ١٩٧٧م.
- **الرسالة التدمرية،** المكتب الإسلامي، ١٩٨٠م.
- **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة..** تحقيق: د. موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط٣، ١٤١٥-١٩٩٥.
- **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول** (على هامش **منهاج السنة النبوية،** دار الكتب العلمية ـ بيروت (بدون).

ابن حمدان: (د. أحمد بن سعد):

- **فطرية المعرفة:** دار طيبة ـ الرياض، ١٩٩٤م.

ابن خلدون: (عبدالرحمن بن محمد):

- **المقدمة:** دار القلم ـ بيروت، ط٤، ١٩٨١م.

ابن رشد: (القاضي أبو الوليد محمد):

- **تهافت التهافت:** تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

ابن سينا: (أبو علي الحسين بن سينا):

- **النجاة في الحكمة الإلهية:** مطبعة السعادة ـ القاهرة، ١٩٣٨م.
- **الشفاء:** تحقيق الأب د. قنواتي وسعيد زايد ـ الهيئة المصرية، ١٩٧٥م.

ابن قيم: (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر):

- **مدارج السالكين:** دار الكتاب العربي - بيروت (بدون).
- **إغاثة اللهفان:** تحقيق محمد سيد كيلاني - مصطفى البابي الحلبي، مصر.

ابن فارس: (أحمد بن فارس بن زكريا):

- **معجم مقائيس اللغة:** عيسى الحلبي - القاهرة، ط١ ، ١٣٦٩هـ.

ابن كثير: (عماد الدين أبو الفداء الدمشقي):

- **تفسير القرآن العظيم:** دار المعرفة - بيروت، ١٩٨٠م.
- **البداية والنهاية:** مكتبة المعارف - بيروت، ١٩٨٨م.
- **علامات قيام الساعة:** مكتبة القرآن - القاهرة، ١٩٨٠م.

ابن منظور: (محمد بن مكرم بن علي بن أحمد جمال الدين أبو الفضل):

- **لسان العرب:** دار لسان العرب - بيروت (بدون).

أبو البقاء: (أيوب بن موسى):

- **الكليات:** وزارة الثقافة - دمشق، ١٩٨٢م.

أبوزهرة: (محمد):

- **ابن تيمية حياته وعصره:** دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٥٨م.

أحمد فرحات:

- **فطرة الله** .. دار البشير - عمان ، ١٩٨٧م.

الأصفهاني: (أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب):

- **المفردات في غريب القرآن:** تحقيق: محمد سيد كيلاني ومصطفى البابي الحلبي (بدون).

الكسيس كاريل:

الإنسان ذلك المجهول: ترجمة شفيق أسعد فريد - مكتبة المعارف - بيروت، ١٩٨٣م.

الباقلاني: (أبوبكر محمد بن الطيب):

- كتاب **التمهيد:** المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.

البهي: (محمد):

- **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي:** مكتبة وهبة ـ القاهرة، ط٦، ١٩٨٢م.

التهانوي: (محمد علي):

- **كشاف اصطلاحات الفنون:** شركة خياط ـ بيروت، (بدون).

الجرجاني: (السيد الشريف):

- **التعريفات:** مصطفى الحلبي ـ القاهرة، ١٩٣٨م.
- **شرح المواقف:** مطبعة السعادة ـ القاهرة، ١٣٢٥هـ.

جان فال:

- **طريف الفيلسوف:** ترجمة د. أحمد حمدي محمود ـ مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧م.

الجويني (إمام الحرمين):

- **كتاب الإرشاد:** تحقيق د. محمد يوسف موسى ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة، (بدون).
- **الشامل في أصول الدين:** تحقيق د. علي سامي النشار ـ منشأة المعارف ـ الأسكندرية، ١٩٦٩م.

الخطيب: (عبدالكريم):

- **الدين ضرورة حياة الإنسان:** الرياض، دار الأصالة والمعاصرة، ١٩٨١م.

ديكارت: (رينيه):

- **التأملات:** ترجمة د. عثمان أمين ط٤، مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٦٩م.

ذهبي (د. محمد حسين):

- **التفسير والمفسرون:** ط١ ـ دار القلم، بيروت (بدون).

الرازي: (محمد الرازي فخر الدين):

- **مفاتيح الغيب:** دار الفكر، ١٩٨١م.

راسل: (برتراند):

- **تاريخ الفلسفة الغربية:** ترجمة د. زكي نجيب محمود وأحمد أمين لجنة التأليف والترجمة ـ القاهرة ـ ١٩٦٧م.

- **حكمة الغرب**: ترجمة د. فؤاد زكريا ـ عالم المعرفة ـ الكويت، ١٩٨٣م.

زين : (محمد حسني):

- **منطق ابن تيمية**: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط١، ١٣٩٩-١٩٧٩م.

زقزوق (محمود):

- **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**: الطبعة الفنية الحديثة ـ القاهرة، ١٩٧٣م.

زكي نجيب محمود:

- **ديفيد هيوم**: دار المعارف، بمصر ـ ١٩٥٨م.

سليمان دنيا:

- **الحقيقة في نظر الغزالي**: دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٧١م.

السيوطي: (جلال الدين):

- **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**: تعليق د. علي سامي النشار ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت (بدون).
- **جهد القريحة في تجريد النصيحة** (مختصر الرد على المنطقيين)، ضمن كتاب **صون المنطق** السابق.

الطبري: (أبو جعفر محمد بن جرير):

- **جامع البيان في تفسير القرآن**: دار المعرفة ـ بيروت (بدون).

عبد العال مكرم:

- **معجم القراءات القرآنية**: جامعة الكويت، ١٩٨٢م.

عبد الله العمر:

- ظاهرة العلم الحديث ـ عالم المعرفة ـ الكويت عدد ٦٩ سبتمبر ١٩٨٣م.

العسقلاني: (الحافظ شهاب الدين بن حجر):

- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: دار المعرفة ـ بيروت، لبنان، ١٣٠٠هـ، ط١.

الغزالي: (أبو حامد محمد):

- **مقاصد الفلاسفة**: تحقيق د. سلميان دنيا، ط٢، دار المعارف بمصر (بدون).
- **تهافت الفلاسفة**: تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م.

الغمراوي: (محمد أحمد):

- **الإسلام في عصر العلم:** دار الكتب الحديثة، ١٩٧٨م.

الفارابي: (أبو نصر):

- آراء أهل المدينة الفاضلة: تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ـ لجنة البيان العربي، ط٢، ١٩٦١م.
- **الجمع بين رائي الحكيمين:** مطبعة السعادة ـ القاهرة، ١٣٢٥هـ.

فاخوري: (عادل):

- **منطق العرب:** دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.

الفيروز آبادي: (مجد الدين محمد بن يعقوب):

- **القاموس المحيط:** مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٧م.

القرطبي: (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري):

- **الجامع لأحكام القرآن:** دار الكتاب العربي ـ القاهرة، ١٩٦٧م.

مجمع اللغة العربية:

- **معجم ألفاظ القرآن الكريم:** الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠م.
- **المعجم الوسيط:** دار الدعوة ـ إستانبول (بدون).

النشار (علي سامي):

- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام:** دار النهضة العربية ـ بيروت، ١٩٨٤م.

الندوي (أبو الحسن علي الحسني):

- **الحافظ ابن تيمية:** ترجمة سعيد الأعظمي الندوي ـ دار القلم ـ الكويت، ط٤، ١٩٨٣م.

ويل ديورانت:

- **تاريخ الحضارة :** الترجمة الفارسية: ترجمة: أبو القاسم طاهري، ط١، دار إقبال، طهران، ١٣٤٣هـ ش.

☆☆☆

يقول في موضع الرّدّ على المنطقيين: "...لم يبق معهم إلا الأوّليات التي هي البديهيات العقلية، والأوّليات الكلية هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم: الواحد نصف الاثنين والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية".

وإذا كانت هذه هي الأوّليات والبديهيات عنده فإنها هي نفسها قضايا فطرية فيقول[٢] في مجال الرّدّ على القضية الكلية "...مثل قولنا: الواحد نصف الاثنين والجسم لا يكون في مكانين و: الضدان لا يجتمعان: فإن العلم بأن هذا الواحد نصف هذين الاثنين أقدم في الفطرة من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين".

ويقول[٣] في موضع آخر: "والتحقيق: أن العلم بأن المحدَث لا بد له من محدِث، هو علم فطري ضروري، في المعيّنات الجزئية، وأبلغ مما هو في القضية الكلية، فإن الكليات: إنما تصير كليات في العقل بعد استقرار جزئياتها في الوجود، وكذلك عامة القضايا الكلية، التي يجعلها كثير من النُظّار المتكلمة والمتفلسفة أصول علمهم، كقولهم: الكل أعظم من الجزء أو النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والأشياء المساوية لشيء واحد، متساوية ونحو ذلك، فإنه أي كلي تصوره الإنسان، علم أنه أعظم من جزئيه، وإن لم تخطر له القضية الكلية، كما يعلم أن بدن الإنسان بعضه أكثر من بعض، وأن الدرهم أكبر من بعضه، وأن المدينة أكثر من بعضها، وأن الجبل أكبر من بعضه، وكذلك النقيضان وهما: الوجود والعدم، فإن العبد إذا

Al-Dirasat Al-Islamiyyah (Islamabad) 34:2 (1999)

الجزء الثاني *

منطق ابن تيمية : قراءة جديدة

حل الإشكال ومعنى الفطرة

عبد الحليم أحمدي

الفصل الأول

الضروري والفطري عند ابن تيمية

وإذا كانت التفسيرات السائدة غير كافية في توضيح موقف ابن تيمية في نسبية الأوّليات والبديهيات فما هو التفسير الصحيح له؟

يلحظ الباحث في منطق ابن تيمية ومناقشته مع خصومه من الكلاميين والمنطقيين استخدامه كلمات الضروري والبديهي والأوّلي والفطري في سياق واحد.

فقد يطلق على القضايا وهو يناقشها كلمة الضروري أحيانا وكلمة الأوّلي أو البديهي أو الفطري أحيانا أخرى، وقد يشير أحيانا إلى قضية مّا أنها ضرورية، ثم يشير إليها نفسها بأنها أوّلية أو بديهية كما يشير إليها ثالثة أنها فطرية.

* لقد صدر الجزء الأول من هذا البحث في العدد السابق.